

LA CONCEZIONE DELLA CHIESA SULLA LIBERTÀ RELIGIOSA

Roland MINNERATH¹

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La novità cristiana*. III. *Dalla persecuzione alla tolleranza*. IV. *Il regime di cristianità*. V. *La libertà liberale*. VI. *La recezione della "Dignitatis Humanae"*

I. INTRODUZIONE

Spesso si sostiene che la Chiesa cattolica abbia elaborato una dottrina sulla libertà religiosa solo con la Dichiarazione *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, mentre prima avrebbe chiaramente negato questo diritto o tutt' al più ammetteva solo una tolleranza civile dei culti non cattolici. Tale affermazione è inesatta. Infatti gli elementi costitutivi della dottrina sulla libertà religiosa sono sempre stati presenti sin dalle origini della Chiesa e sono tuttora attuali. Però il concetto che la Chiesa ha avuto del ruolo del potere politico e della società civile in relazione con il fenomeno religioso ha cambiato lungo la storia. Inoltre *Dignitatis humanae* non ha esposto tutta la dottrina cattolica sulla libertà religiosa. Per averne un'idea completa è necessario allargare l'indagine a tutte le dimensioni —teologiche, antropologiche e giuridiche— del problema. Si scoprirà così che il pensiero della Chiesa su questo tema non si riduce ad un ossequio tardivo ai principi della modernità europea. Essa invece ha le sue radici nella struttura del processo religioso come viene proposto per la prima volta dal cristianesimo.

Dalla fenomenologia delle religioni non è possibile dedurre una definizione comune universale della libertà religiosa. Ciò che noi chiamiamo e che i documenti internazionali dal 1948 chiamano "libertà religiosa" viene dalla morfologia della religione cristiana. La filosofia del XVIII secolo e le costituzioni degli Stati che poco a poco hanno garantito la libertà in materia religiosa partono dalla struttura dell'esperienza religiosa del cristianesimo, pur impegnandosi allo stesso tempo nel processo di secolarizzazione della società rispetto al cristia-

¹ Strasbourg, Francia.

nesimo. Oggi ci si rende meglio conto che se le norme internazionali non sono sempre applicate nei paesi musulmani o induisti è perchè non corrispondono alla struttura interna dell'esperienza religiosa di queste civiltà estranee all'influenza cristiana.²

Diciamo fin d'ora che la debolezza e l'inefficacia delle norme dell'ONU in materia di libertà religiosa dipende dal fatto che la Dichiarazione del 1948, il Patto del 1966, e anche le successive diverse convenzioni presuppongono che i sistemi religiosi e il loro inserimento nell'ordine giuridico degli Stati possono tutti ridursi ad un solo modello formale, storicamente prodotto dalla filosofia europea della religione e del rapporto religione-diritto che ne è sotteso. Infatti si arriva ad una definizione della libertà religiosa solo in un rapporto strutturale fra ciò che si intende per religione, per Dio, per società, per potere politico. Ora, di questo rapporto il cristianesimo, o per essere più esatti il cristianesimo occidentale, ha dato uno schema originale, che non si ritrova in nessun altro sistema.³

Secundo l'esperienza cristiana, la libertà religiosa ha una doppia dimensione, l'una interna e l'altra esterna. Non c'è libertà religiosa senza il rispetto di questi due aspetti complementari. Infatti, la religione è nello stesso tempo personale e comunitaria. La sua manifestazione può essere privata o pubblica. Essa riguarda dunque l'ordine pubblico e l'autocomprensione che la *civitas* ha di se stessa. Il cristianesimo ha portato con se una visione della *civitas* con un posto specifico per il religioso. Dovunque si diffonde, il cristianesimo sempre si confronta a concezioni della religione e della vita sociale con le quali entra in conflitto. Pare insieme legittimo e paradossale dire che la libertà religiosa è arrivata al mondo attraverso il cristianesimo, mentre essa è stata dichiarata diritto dell'uomo dallo Stato moderno scaturito dalla lotta contro il cristianesimo. La concezione che la Chiesa ha della libertà religiosa è segnata dalla sua lunga esperienza storica.

II. LA NOVITÀ CRISTIANA

All'inizio, c'è la novità dell'esperienza religiosa cristiana che è caratterizzata da elementi interdipendenti. Questa novità si verifica nei confronti con l'ebraismo e con le religioni civiche dell'Antichità.

a) Come nell'ebraismo, Dio è Creatore dell'universo e della storia. Si rivela e si fa conoscere in forma definitiva in Gesù il Cristo. La religione consiste nell'accogliere la rivelazione che Dio fa di se stesso e ad entrare nella sua

² Cfr., G. Concetti (dir.), *Diritti umani. Dottrina e prassi*, Roma, 1982.

³ Cfr., J. Punt, *Die Idee der Menschenrechte*, Paderborn, 1987; G. Putz, *Christentum und Menschenrechte*, Innsbruck, 1991.

alleanza. Dio è il Creatore di tutto ciò che esiste, compresi gli uomini nella loro diversità culturale e religiosa. Dio chiama la sua creazione a seguirlo liberamente. Ogni essere è dotato da lui da una dignità intrinseca, perchè ciascuno è all'immagine dell'Unico. Questo disegno suppone che l'universo è buono, che la comunità umana è stata voluta da Dio e che le leggi che la reggono derivano da Lui la loro legittimità suprema. Esiste un ordine nei rapporti umani che si scopre con la ragione nella quale Dio a impresso la sua luce. In questa prospettiva, la libertà dell'uomo è voluta da Dio perchè le sue creature possano liberamente cercarlo e conoscerlo.

b) L'atto di fede è un itinerario personale che consiste nella sequela di Gesù (cfr. Mt 19,21-22; Mc 1,17). Nasce dalla coscienza e mette in gioco la salvezza. Non si nasce cristiano, lo si diviene. La fede in Cristo trascende le appartenenze naturali di ordine etnico, religioso, culturale, politico. Il passaggio al cristianesimo suppone di restare cittadino nella *civitas*, pur rompendo con la religione della *civitas*. Il cristianesimo esige la possibilità della conversione. Egli non può che resistere alle Autorità religiose o civili che volessero impedire di diventare cristiani.

c) Il cristianesimo suppone che l'ordine delle scelte religiose e l'ordine dell'organizzazione della *civitas* non si confondino: novità assoluta nell'Antichità, dove gli individui esistono per la loro appartenenza alla famiglia, alla tribù, all'etnia, ciascuna identificandosi nella religione. Il cristianesimo porta con sé il non conformismo sociale in materia di religione e di costume. Domanda di vivere le proprie convinzioni non al margine ma dentro della società.

d) Per sua essenza il cristianesimo è comunitario. Si diventa cristiani entrando nella Chiesa col battesimo. Come comunità, la Chiesa sa di essere fondata da Cristo che l'ha dotata di tutti gli elementi necessari per raggiungere il suo fine. La Chiesa esige di poter governarsi liberamente secondo le proprie leggi. Queste non sono di ordine civile o politico. Esse regolano la vita della comunità di salvezza, che vuol vivere pienamente con gli altri nella comunità civile. In particolare, la comunità religiosa determina i criteri dell'ammissione o dell'allontanamento dei suoi membri. Non si può disporre della Chiesa di Dio. Si è chiamati ad entrarvi. Dalla sue origini, la Chiesa ha praticato la scomunica (cfr. Mt 18,17; 1 Co 5,5-13). L'ammissione o le dimissioni dalla Chiesa devono rimanere senza conseguenze sul piano dei diritti civili del cittadino.

e) La comunità cristiana è trans-etnica e non coincide con alcune delle appartenenze naturali dell'uomo (cfr. Gv 4,23; Ga 3,28; Ef 2, 13-16). È formata sulla base della libera adesione personale. L'alterità fra comunità religiosa e comunità politica è parte della natura del cristianesimo. Questa comunità fa scaturire un nuovo tipo di rapporti col potere politico. L'unico modello vicino al cristianesimo nell'Antichità è quello delle religioni misteriche del II secolo,

che reclutavano i loro addetti sulla base dei sentimenti religiosi senza distinzione di origine culturale o sociale. La differenza sostanziale è che queste religioni erano sincretiste e potevano coesistere con le religioni civiche antiche senza esigere alcuna rottura con esse. Solo il cristianesimo considera che l'appartenza alla Chiesa è esclusiva da ogni altra appartenenza religiosa. Non si conoscono martiri di Mitra, di Cibele o di Isis.

f) Il cristianesimo afferma l'autorità di Dio sulla società e sulla storia. Ogni potestà viene da lui (cfr. Rm 13,1-2; Gv 19,11). L'ordine, la giustizia, il bene, sono iscritti da Dio nella natura umana. La sovranità di Dio è illimitata, mentre Egli delega a Cesare il suo compito preciso di amministrare la giustizia (cfr. Mt 22,21; Jn 18,36). Se Cesare esercita correttamente la sua missione, il cristiano deve obbedirgli in coscienza. Ma se Cesare va al di là dei limiti che gli sono assegnati, se per esempio usurpa il posto di Dio e si fa adorare, allora il cristiano non può che resistergli. Il cristianesimo porta con sé tutta una dottrina sui limiti del potere dello Stato e delle condizioni della sua legittimità morale. Quando lo Stato richiama più di quello che gli è dovuto, o si pone come fine a se stesso, l'Apocalisse indica che l'unico esito è la resistenza del martirio. Il cristianesimo rifiuta ogni forma di totalitarismo. Allo stesso modo, se una Autorità politica o religiosa vuol limitare o proibire la predicazione del Vangelo, vale l'adagio di Pietro: "E' meglio ubbidire a Dio che agli uomini" (At 5,29).

g) Si può aggiungere un'ultima considerazione che postula la libertà nell'ordine civile. Per il cristianesimo, la libertà, che è frutto della verità (Gn 8,32), non è facoltà di decidere arbitrariamente del vero o del falso, del bene o del male. Questa facoltà appartiene a Dio solo. La coscienza è testimone interiore del comportamento della persona rispetto alla legge morale che non viene da se stessa, e alla quale è tenuta ad ubbidire (cfr. Rm 2,14-15). Per questo nessuno deve agire né può essere obbligato di agire contro la sua coscienza. La libertà di coscienza è una libertà in vista della ricerca di una sempre più profonda verità. La libertà è data in vista del perfezionamento dell'essere e della sua finalità che è volere liberamente ciò che è bene.

III. DALLA PERSECUZIONE ALLA TOLLERANZA

1. Durante tre secoli, la Chiesa s'è sviluppata sopra tutto nel quadro dell'impero romano che era tollerante dei culti dei popoli che comprendeva. Anche i culti orientali esoterici erano ammessi a Roma a condizione di non turbare l'ordine e la morale pubblica. Subito il cristianesimo pone allo Stato un problema totalmente nuovo. Questa religione non era legata né a un territorio né a un popolo particolare. L'impero esigeva da tutti i suoi soggetti gesti di lealtà di carattere religioso, sopra tutto promovendo il culto universale di Roma

ed Augusto. Questo culto si sovrapponeva a quelli esistenti, senza essere esclusivo. La religione civica non domandava adesione delle coscienze. Per il cristianesimo ogni forma di sincretismo era impensabile. I primi cristiani non hanno esitato di morire piuttosto che proclamare che Cesare era “salvatore” o “signore” cioè Dio (cf. 1 Co 8,5-6; At 4,12; Giuda 4; 1 Tm 6,16). Questo punto è fondamentale. Per il cristianesimo la libertà religiosa deve consistere nel proclamare che solo Dio è Dio, senza concessioni ad un conformismo sociale che lo rende di fatto inesistente. Nello spirito del potere romano, il cristianesimo era “una superstizione detestabile e illecita”.⁴ Non si capiva il genere di vita dei cristiani, in margine delle pratiche della società pagana, né la loro ostinazione a rifiutare il culto imperiale. I cristiani pertanto si dicevano leali soggetti dell’Impero.⁵ Essi pregavano, dice Tertulliano, per la salvezza dell’Impero e dell’imperatore, mais rifiutavano di adorarlo.⁶

Lo stesso Tertulliano, da buon giurista, propone una argomentazione completa per sostenere la rivendicazione dei cristiani alla libertà di religione. La sua esortazione *Ad Scapulam* (211), è il primo trattato cristiano a favore del diritto alla libertà religiosa. Gli argomenti sono nuovi perchè il cristianesimo ha posto i problemi in un modo nuovo. Sotto molti aspetti, la dottrina di Tertulliano non è passata. Egli trasferisce le richieste specifiche del cristianesimo nelle categorie del diritto romano.

— Tertulliano parla esplicitamente di *libertas religionis*⁷ che consiste nell’*optio divinitatis*, dunque in una scelta che parte dalla persona.

— La libertà di religione è in *ius* proprio della persona (*Scap.* 28,1), un *ius libertatis* (*Apologeticum* 28,1), personale e corporativo (*Sacp.* 24,9). La libertà religiosa è un *ius humanum* (*Scap.* 2,2), un diritto dell’uomo, fondato sulla natura, un diritto naturale, una *naturalis potestas* (*Scap.* 2,2).

— La religione non deve essere un pretesto alla discriminazione civile (*Scap.* 2,2). La religione praticata dagli uni non deve nuocere alla libertà religiosa degli altri.

— La religione non può dare motivo di costrizione. La pratica religiosa non ha valore che se è libera (*Scap.* 24,6; 28,1-2). La libertà religiosa ha nella stessa religione il suo principio interno (*Scap.* 2,2). Essa non è frutto della concessione dello Stato. Tertulliano sottolinea la contraddizione dell’Impero che riconosce a tutti i suoi soggetti il diritto di venerare qualunque divinità, mentre vuole obbligare i cristiani a sacrificare all’imperatore loro malgrado.

4 Svetonio, *Vite dei dodici Cesari*, Claudio 29,1; Tacito, *Annali* 15,44.

5 Giustino, *1 Apologia* 3.

6 Tertulliano, *Apologeticum* 34,1-3.

7 Cfr. Tertulliano, *Apologetico* 24,6.

— Lo Stato non deve occupare il posto di Dio. Mentre resta nel suo ruolo, esso è al contrario legittimato dal Dio unico, che ogni uomo può conoscere “naturalmente” (Scap. 2,1). Dio è il medesimo, e tratta allo stesso modo quelli che lo onorano come quelli che lo ignorano (Scap. 2,3). Il vero Dio vuol essere onorato liberamente.

Il sistema romano era coerente con la concezione antica della religione e della lealtà politica. Non poteva che scontrarsi con la concezione cristiana dei rapporti fra Dio, Cesare e la libertà del cammino di fede. Nel sistema romano, lo Stato divinizzato è la chiave di volta dell’edificio sociale. I cristiani che rifiutano di “venerare il dio dei Romani” (Apol. 24,9), collocano il Dio della Rivelazione come chiave di volta, cioè “il Dio di tutti gli uomini, al quale volenti e nolenti tutti apparteniamo” (Apol. 24,10). Solo il Dio di tutti, che non fa accezione di persone (Scap. 2,3), non esclude nessuno, e invita gli uomini ad accettarsi nella differenza. Tutti gli uomini, anche quelli che non lo venerano, sono dotati da Lui della libertà di cercarlo. Tutti essi possono coesistere sotto la sua alta protezione. Il potere che procede da Lui deve garantire a tutti i cittadini questa libertà. Così la garanzia del pluralismo religioso è Dio stesso. Se lo Stato si pone come istanza suprema, si mette al posto di Dio e non può che imporre se stesso come principio integrativo della diversità umana. Per l’Impero romano questo principio era il culto di Roma ed Augusto che escludeva i cristiani.

2. L’editto di tolleranza de Costantino e Licinio, firmato a Milano nel 313, merita la più grande attenzione.⁸ Esso integra degli elementi della rivendicazione cristiana, e innova rispetto alla concezione della religione finora sostenuta da Roma. Il potere imperiale resta legittimato dalla religione, ma piuttosto che imporre una divinità particolare all’adorazione di tutti i sudditi, l’Impero ormai si astiene di nominarla. All’apice dell’edificio sociale, non c’è più Roma e Augusto, ma l’Essere divino ineffabile, il *divum*, che ogni religione può nominare secondo la propria tradizione. Due anni prima, l’editto di Galerio non aveva ancora fatto questo passo. Concedeva solamente che i cristiani potessero invocare liberamente il proprio Dio per la prosperità dell’Impero. A Milano, lo Stato romano rinuncia a imporre la sua religione, ma si concepisce sempre sotto la protezione della “*summa divinitas*”, la “divinità che abita nel cielo”. Il favore divino sarà accordato all’Impero se ogni suddito potrà venerare la divinità suprema secondo la propria religione. La maggior parte degli elementi delle future riflessioni della Chiesa sulla libertà religiosa sono già presenti in questo rescritto del 313.

— “A tutti i cittadini”, l’Impero garantisce la possibilità di osservare la religione della loro propria scelta. Lo Stato tratta con i cittadini, non coi credenti.

⁸ Cfr. Lattanzio, *La morte dei persecutori* 48.

Il suo compito è di garantir loro la libertà di religione nel quadro della vita sociale e civile.

— L'Impero si vieta di limitare l'esercizio di alcun culto. Non deve imporre costrizioni, cause di inquietudo e di molestia.

— Ogni cittadino ha la libera potestas di seguire la religione che vuole. La libertà religiosa si radica nella libera determinazione delle persone. E' affare di libera voluntas.

— Come negli altri culti, i cristiani sono riconosciuti "comunità", "corpus christianorum", corporazione che possiede tra l'altro luoghi di culto.

Lo schema di Costantino è interessante per la sua costruzione formale. Dona la libertà ai cristiani nel quadro di uno Stato che è ancora ufficialmente pagano e pluralista.

IV. IL REGIME DI CRISTIANITÀ

1. Circa settant'anni dopo, Teodosio I inaugura un altro modello di cui si può dire che durerà nei suoi tratti essenziali fino all'inizio dell'epoca contemporanea. E' il modello dell'osmosi tra religione cristiana e potere politico. Di nuovo, ma questa volta a profitto del cristianesimo, lo Stato si identifica con una religione, quella dell'ortodossia di Nicea. Lo Stato cessa di essere religiosamente pluralista e tollerante. Reprime le eresie che minacciano l'unità della Chiesa, e proibisce progressivamente l'esercizio dei culti pagani. Nella teologia politica di Eusebio di Cesarea, l'Impero e la Chiesa sono due faccie indissociabili di una stessa realtà di salvezza. Il *basileus* governa l'una e l'altra, imitando il Logos divino, come sua icona sulla terra. Quasi tutti gli elementi caratteristici del itinerario della fede cristiana sono messi fra parentesi. Il Dio trinitario della rivelazione, collocato al vertice dell'edificio politico e sociale, esclude a sua volta dalla piena partecipazione alla vita civile coloro che non lo riconoscono. Il cristianesimo aveva accolto il vero Dio, ma ne disponeva ora, come i vecchi pagani, per farne il Dio garante di un ordine da dove la libertà di cercarlo era abolita. Si offusca così il dualismo fondamentale fra la Chiesa, comunità di salvezza che vive nel mondo, e lo Stato, comunità politica che ha doveri verso tutti i cittadini. E' rimasta ora solo la libertà per la vera religione. A quanti se ne indignavano, come Simmaco,⁹ principe del Senato, S. Ambrogio risponde che ora che il vero Dio è conosciuto, bisogna imporlo anche per legge.¹⁰ Ambrogio rigetta espressamente la tesi secondo la quale lo Stato deve restare neutro in materia di religione. Egli non ammette neppure che i cittadini debbano

⁹ Simmaco, *Relatio*, in: Ambrogio, *Epistola* 17.

¹⁰ Ambrogio, *Epistola* 18.

avere la possibilità di ricercare onestamente secondo le proprie vie il “ grande mistero della divinità ”.¹¹ Ora che la verità è conosciuta, lo Stato deve essere a servizio del vero Dio. Solo la verità ha dei diritti. Appartenenza religiosa e appartenenza alla società cristiana sono di nuovo inseparabili.

2. Il nuovo problema che affronta la cristianità occidentale, e solo essa, fra VI e XI secolo, non è più quello della libertà religiosa, ma della “ libertà della Chiesa ”, cioè dell’ autonomia organizzativa della Chiesa di fronte al potere politico. In Oriente, l’ osmosi era rimasta tale fra i due poteri, uno governando i corpi e l’ altro le anime, che la Chiesa bizantina e i suoi epigoni slavi non hanno mai sognato a costituirsi di fronte allo Stato, ma nello Stato e sotto la sua autorità. In Occidente, invece, la Chiesa cercava di sciogliersi dalle strette dei poteri temporali che disponevano dei suoi beni e delle sue cariche. Fu l’ opera della riforma gregoriana, per iniziativa del papato, che ottenne, con risultati diversi da regno a regno, la libertà delle elezioni canoniche. Il concordato di Worms (1122) è il segnale del ritorno verso una maggiore autonomia della gerarchia ecclesiastica all’ interno dell’ osmosi della *cristianitas*.

a) Il medio evo ha conosciuto episodi di conversioni forzate. Spesso il Magistero ha reagito, come Alcuino che rimproverava a Carlomagno il trattamento inflitto ai Sassoni,¹² oppure Nicola I che ricordava allo zar dei Bulgari che la violenza non può condurre alla fede.¹³ Ma il papato predicava anche la crociata contro gli infedeli in Terra santa, in Spagna e nell’ Est europeo. Eppure, l’ impresa delle crociate ha condotto la Chiesa a riconfermare la primordiale norma cristiana. Così S. Tommaso fa suo il grande principio agostiniano secondo il quale “ nessuno può essere costretto a credere, perchè credere è affare di libertà ”.¹⁴ Questo principio vale per i rapporti dei cristiani con gli infedeli fuori dei territori cristiani. Quanto agli infedeli che vivono in territori cristiani, si sostiene che essi non hanno un proprio diritto di esercitare il loro culto. I loro riti possono tutt’ al più essere tollerati “ a causa di un bene che potrebbe risultarne o in vista di un gran male da evitare ”.¹⁵

b) Diverso è l’ atteggiamento del medio evo rispetto agli eretici, scismatici o apostati. S. Agostino aveva spiegato il compelle intrare della parabola della festa nuziale come un invito a forzare al ritorno nella Chiesa quelli che se ne erano una volta allontanati.¹⁶ S. Tommaso conclude: “ conservare la fede

11 Temistio, *Oratio* 5 e 12, aveva sviluppato l’ argomento secondo il quale bisogna ammettere che cammini differenti conducono alla divinità suprema.

12 Cfr. *Monumenta Germaniae Historica*, Capitularia I, 69.

13 *Monumenta Germaniae Historica*, Epistolae VI, 568-600.

14 Agostino, *Trattato sul vangelo di Giovanni* 26,2 (PL 35, 1605).

15 *Summa theologica* IIa IIae q. 10, a. 11.

16 Agostino, *Epist.* 185, 24 (PL 33, 804).

ricevuta è questione di necessità”¹⁷. La libertà non autorizza di lasciare la verità a vantaggio dell'errore. L'eretico deve essere escluso dalla società cristiana per evitare che contamini tutto il corpo.¹⁸ Lo Stato presta allora il suo braccio secolare al giudizio della Chiesa. Si può dire che, nella mentalità comune, i secoli di inquisizione hanno purtroppo fatto dimenticare i secoli dei martiri testimoni della libertà religiosa.

3. La Riforma non ha introdotto la libertà religiosa in Europa. Piuttosto ha contribuito a rinforzare l'assolutismo degli Stati. La Pace di Augsburgo (1555) consacra lo statuto della religione nel Sacro Impero fino alla rivoluzione francese. Nessun Stato in Europa è allora pluralista dal punto di vista religioso. Solo il principe ha la libertà di scegliere fra restare cattolico o abbracciare il protestantesimo. I suoi sudditi dovranno conformarsi alla sua scelta o lasciare il suo territorio.

La Chiesa cattolica era quasi dappertutto nelle mani dei monarchi assoluti, i quali grazie alla concessione forzata del diritto di patronato e delle nomine ecclesiastiche limitavano sempre più la *libertas Ecclesiae*. I modelli anglicani e luterani spingevano al massimo la dipendenza della Chiesa dallo Stato. Il diritto pubblico protestante, con Pufendorf, aveva teorizzato che le chiese non hanno esistenza giuridica per se stesse. Esse non sono che associazioni di diritto statale che devono il loro diritto e la loro libertà ad una concessione del principe. I canonisti hanno reagito contro queste teorie che riportavano il rapporto Chiesa-Stato ad una situazione pari a quella dei tempi alto-medievali. La scuola di Würzburg ha elaborato la disciplina del “diritto pubblico ecclesiastico”, partendo dalla tesi dell'indipendenza della Chiesa nel proprio ordine. Non solo essa non attinge il proprio diritto all'esistenza e all'autonomia interna da un altro diritto, ma è essa stessa *sui iuris*. Infatti costituisce un ordine giuridico primario. Così ci si avvia verso la teoria delle due “società perfette”, il cui diritto non deriva l'uno dall'altro. In questo approccio, vi è ancora unità di prospettiva al vertice, essendo Dio l'autore dell'ordine temporale come dell'ordine ecclesiale.

V. LA LIBERTÀ LIBERALE

Un'era nuova si apre con le rivoluzioni atlantiche della fine del XVIII secolo, che rompono l'osmosi secolare fra religione e diritto civile. L'ordine sociale non coincide più con l'ordine religioso. Lo Stato vuol separarsi dalla Chiesa, secondo formule diverse da paese a paese. Dovunque l'iniziativa della separazione è venuta dallo Stato. La Chiesa la subisce, e non si accorge di ciò che la

¹⁷ *Summa theologica* IIa IIae q.10, a.8.

¹⁸ *Ibid.* IIa IIae q.10, a.3.

nuova situazione poteva racchiudere di positivo. La Chiesa veramente è stata la prima vittima della caduta dell' Ancien Régime. Certo l' ordine nuovo doveva ravvivare, secolarizzandoli, molti principi cristiani. Ma li adoperava nel quadro di una visione del mondo ben lontana dalle sue radici cristiane. Nella prospettiva cristiana, l' ordine temporale non era che un passaggio provvisorio in vista del Regno di Dio. Ora, l' ordine temporale era l' ultimo orizzonte dell' uomo e della cultura.

Per la prima volta, vita sociale e politica d' una parte e fede religiosa dall' altra non sono più concepiti come procedenti da un solo e medesimo principio trascendente: Dio. L' individuo assolutizzato è a se stesso la propria fine. Egli è principio di ogni ordine e di ogni valore. La società riposa su un supposto contratto sociale sempre revedibile fra individui. Se si tollera ancora le religioni, la si concepisce come una proiezione dell' uomo, una visione del mondo derivante dall' uomo come tutte le altre. Dio non conta più realmente.

Eppure vi erano sfumature essenziali nel modo col quale la modernità ha organizzato l' ordine nuovo. La *Déclaration des droits de l' homme* francese del 1789 nasce sotto gli auspici dell' Essere supremo, astrazione che rappresentava ancora un vestigio di trascendenza, ma senza contenuto reale, presto rimpiazzato da divinità di sostituzione, come la dea Ragione. La *Déclaration* espone i " diritti naturali, inalienabili e sacri dell' uomo " , ma ne conosce solo quattro: " la libertà, la proprietà, la sicurezza e la resistenza all' appressione " (art. 2). Il concordato fra Pio V II e Buonaparte (1801) costituiva una via di mezzo fra l' Ancien Régime e la Rivoluzione, segno dei nuovi tempi. Da una parte prolunga la tradizione regale, dall' altra separa lo Stato dalla religione. Lo Stato ora è confessionalmente neutro e riconosce solo che il carattere maggioritario del cattolicesimo nel paese. Gli altri culti tradizionali, protestante e israelita, riceveranno anch' essi uno statuto di confessione riconosciuta, inquadrata e stipendiata dallo Stato.

La *Dichiarazione d' indipendenza* degli Stati Uniti (1776), invece, riallacciava le " leggi della natura " al " Dio della natura " , e considerava i diritti inalienabili dell' uomo come doni del Creatore. Dio, al vertice dell' ordine sociale, ne legittimava ugualmente la diversità. Gli Stati Uniti mettevano a punto, al meno teoricamente, un sistema giuridico che rendeva giustizia a Dio, alla libertà degli uomini in materia religiosa, all' obbligo dello Stato di restar dentro dell' ordine naturale creato da Dio. Il primo emendamento alla Costituzione (1791) proclamava la separazione istituzionale fra lo Stato e ogni religione e l' obbligo per lo Stato di rispettarle tutte, nel limite dell' ordine pubblico. Era forse un ritorno ad una situazione vicina a quella del 313? Una forma nuova di libertà religiosa era nata, contro la quale il Magistero del XIX secolo pronuncerà radicali condanne. Perché?

Una delle ragioni pratiche è che questa libertà religiosa è stata per molto tempo rifiutata ai cattolici dalla maggioranza degli Stati segnati dal pregiudizio protestante, secondo il quale il cattolicesimo era la religione dell'oppressione. Ma la ragione profonda è da ricercare nell'antagonismo filosofico fra l'illuminismo e il cattolicesimo. Il diritto civile alla libertà religiosa era nato sul terreno filosofico del XVIII secolo che aveva formulato i diritti dell'uomo come conquiste della libertà contro un ordine nel quale la verità religiosa era tutelata dai pubblici poteri. Questa situazione di osmosi non era, ricordiamolo, esigita dalla natura del cristianesimo. Si era imposto dopo il IV secolo e aveva impregnato i secoli di "civiltà cristiana". Eppure la Chiesa si è augurata il ritorno a quest'ordine di cose.

Nell'era delle Rivoluzioni europee ed atlantiche, la Chiesa ha avuto come principale preoccupazione di salvare la sua esistenza corporativa di società autonoma in riferimento al potere politico. Gregorio XVI e Pio IX hanno severamente condannato la "libertà religiosa", allo stesso modo che la libertà di opinione, di espressione e di stampa, perchè agli occhi della Chiesa, l'ordine nuovo era frutto dell'indifferentismo, del soggettivismo, e del relativismo.

— La religione era considerata come una creazione soggettiva dello spirito umano. Il *Syllabus* (prop. 15) condannerà la proposizione secondo la quale "ogni uomo è libero di abbracciare e di professare la religione che avrà giudicato vera alla luce della sua ragione" (DS 2915). Messa da parte tutte le sfumature, la modernità liberale riduceva l'approccio religioso ad un processo puramente soggettivo. La *Déclaration* del 1789 diceva del resto che «nessuno può essere inquietato per le sue opinioni, comprese quelle religiose». La religione poteva sopravvivere nell'ambito della vita privata, ma non doveva più ispirare le scelte e i valori collettivi.

— L'individuo astratto, isolato da ogni contesto familiare, culturale, nazionale, è supposto capace di scelte senza norme trascendenti. La terza proposizione condannata dal *Syllabus* dice: "La ragione umana, considerata senza alcun rapporto con Dio è l'unico arbitro del vero e del falso, del bene e del male; essa è legge a se stessa; è sufficiente, con le sue forze naturali, per procurare il bene alle persone e ai popoli" (DS 2903).

— Pio IX rigettava quest'altra proposizione: "Lo Stato, come origine e sorgente di tutti i diritti, gode di un diritto che non è circoscritto da alcun limite".¹⁹ Il Magistero non poteva che condannare un sistema di pensiero trasformato in sistema di governo, nel quale Dio può retoricamente essere invocato, a condizione di essere realmente inesistente, dove non vi è più verità trascendente, e dove l'autorità procede dal mutevole consenso degli individui.

¹⁹ *Syllabus*, prop. 39 (DS 2939).

Dio Creatore non aveva più nulla da dire circa il destino degli uomini né l'organizzazione della società. L'uomo, la ragione, la nazione, l'umanità, la scienza, ecc. avevano preso il suo posto. La definizione illuministica della religione riposava su di un grande equivoco, tuttora vivo. La libertà liberale è accordata, infatti, ad un concetto di religione che snatura il cristianesimo.

Durante tutto l'ottocento, il papato richiama il ritorno al modello dei secoli di *christianitas*. E' palese nelle encicliche di Leone XIII e nella nuova disciplina del "diritto pubblico ecclesiastico". Il Magistero si augura che il cattolicesimo sia protetto dalle leggi dello Stato là dove occupa una posizione maggioritaria. La separazione fra Chiesa e Stato è riprovata. Si auspica la concordia fra i due poteri, ciascuno nel proprio ordine al servizio delle medesime persone e della medesima nazione. In dottrina si mantiene che solo la verità ha dei diritti. Riconoscere un diritto a chi è nell'errore sarebbe assurdo. L'ordinamento dello Stato deve contribuire alla formazione delle coscienze. I culti minoritari sono tutt'al più tollerati, per evitare il male maggiore che risulterebbe dalla loro proibizione. Lo Stato in tal modo viene a rendere un culto a Dio attraverso la vera religione. Quando invece i cattolici sono una minoranza, lo Stato è sollecitato a riconoscere loro la libertà civile di culto a nome del diritto naturale. Solo sotto questo profilo la Chiesa teneva un discorso di tipo "libertà religiosa". Però la preoccupazione principale del Magistero rimaneva la *libertas Ecclesiae*, la sua autonomia di "società perfetta" di fronte allo Stato. La prima reazione della Chiesa alla "libertà liberale" era l'auspicio di un possibile ritorno alle forme di osmosi proprie dei secoli di cristianità.

VI. LA RECEZIONE DELLA "DIGNITAS HUMANAE"

Le costituzioni degli Stati democratici e la Dichiarazione dei diritti umani delle Nazioni Unite del 1948, così come i Patti e le convenzioni internazionali successivi²⁰ hanno generalizzato il diritto alla libertà religiosa secondo la definizione illuministica della religione: un diritto soggettivo di professare qualsiasi opinione religiosa, nei limiti dell'ordine pubblico. Appare chiaro così che dal secolo XVIII, la Chiesa ha perso l'iniziativa per definire il fenomeno religioso e il suo posto nell'ordinamento giuridico dello Stato. In un documento delle Nazioni Unite nel frattempo abbandonato, s'intendeva per "religione o convinzione", "le convinzioni teiste, non teiste e atee".²¹ La libertà religiosa favorirebbe in tal modo il pluralismo, condizione della vita democratica.

²⁰ Cfr. L. Bressan, *Libertà religiosa nel diritto internazionale. Dichiarazioni e norme internazionali*, Padova, 1989; J.B. d'Onorio (dir.), *La liberté religieuse dans le monde*, Paris, 1991.

²¹ Progetto di *Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di intolleranza religiosa*, art. 1 (Risoluzione delle Nazioni Unite n 1780 [XVII] del 7 dicembre 1962, progetto abbandonato nel 1967 a favore di una *Dichiarazione*).

Alla vigilia del Vaticano II, la libertà religiosa era garantita in questa forma nelle democrazie occidentali, mentre era negata di fatto nei paesi comunisti e in vari paesi islamici. Nel Magistero pontificio, appaiono i primi cambiamenti di prospettiva nel contesto dell'esperienza dei regimi totalitari. Le gravi violazioni dei diritti umani, compresa la libertà di religione, hanno indotto Pio XI e Pio XII a parlare dei diritti soggettivi della persona, irrinunciabili in ogni circostanza.²² Pio XII tratta anche della "sana laicità dello Stato",²³ intesa non come indifferenza al fatto religioso, ma nemmeno come ingerenza nella sfera delle coscienze né proposta di pseudo-religione o particolare ideologia. Così Giovanni XXIII affermerà nella *Pacem in terris* che ogni uomo ha il diritto di "professare la sua religione secondo la giusta regola della propria coscienza".²⁴

La Chiesa si rende conto che non è più possibile trattare gli Stati come dei partners che riconoscono di avere ricevuto la loro missione da Dio. Era forse giunto il tempo propizio per lo Stato di abbandonare una visione monca della religione e per la Chiesa una visione antiquata dello Stato? La risposta completa a tale domanda è ancora in corso di elaborazione. Vale a dire che la recezione integrale della Dichiarazione conciliare *Dignitatis Humanae* (DH) non è ancora compiuta.

a) Il dibattito conciliare che doveva produrre tale Documento ha rivelato l'immensa portata della tematica.²⁵ Il perché della Dichiarazione era condizionato per gli uni dalla necessità di ottenere la libertà per i credenti là dove era ancora negata, e per gli altri dalla preoccupazione delle minoranze nei paesi cattolici. Secondo uno dei redattori del testo, il gesuita John Courtney Murray, si trattava solo di "mettere la Chiesa al livello della coscienza comune dell'umanità civilizzata, che già ha accettato il principio e l'istituzione legale della libertà religiosa".²⁶ Osservazione sintomatica.

— Il Concilio ha finalmente scelto di limitarsi a dare una definizione giuridica della libertà religiosa che consideri solo il rapporto fra religione e vita sociale. La libertà religiosa così intesa è "immunità dalla coercizione esterna" (DH 2), da parte dello Stato o dei singoli. Il Concilio fonda questo diritto alla libertà religiosa sulla dignità inerente ad ogni uomo e non più sulla retta coscienza (DH 2). Questo diritto non nasce da un fattore psicologico, ma resta valido anche quando la persona ha comportamenti arbitrari o sbagliati. La persona deve poter

²² Pio XI, Enc. *Divini Redemptoris* 37, annovera tra i diritti inerenti alla persona anche quello di "tendere verso il suo fine ultimo nella via tracciata da Dio", in: AAS 29 (1937) 117; cfr. Pio XII, *Radiomessaggio di Natale 1944*, in: AAS 37 (1945) 15.

²³ Pio XII, Discorso del 23 marzo 1958, in: AAS 50 (1958) 220.

²⁴ Enc. *Pacem in terris*, in: AAS 55 (1963) 299.

²⁵ Cfr. R. Minnerath, *Le droit de l'Église à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, Paris, 1982.

²⁶ Cfr. J. Hamer e Y. Congar, *La liberté religieuse*, Paris, 1967, 111. Veda D. Gonet, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray*, Paris, 1994.

cambiare di religione, se così lo detta la sua coscienza (DH 6). La Dichiarazione afferma anche che la libertà religiosa implica una libertà comunitaria, che concerne le famiglie e le comunità religiose, e che non si limita al culto, ma si estende in particolare al diritto di dare e ricevere l'insegnamento religioso.

— Rispetto allo Stato, la Dichiarazione dice solo che la sua responsabilità consiste nel rendere effettivo l'esercizio dei diritti dei cittadini. La libertà religiosa è un aspetto di quel bene comune che lo Stato deve promuovere (DH 3, 6). La tesi tradizionale dei doveri dello Stato verso la vera religione è abbandonata. Esso non ha che delle responsabilità esterne: assicurare l'ordine, la moralità, la salute pubblica e i diritti dei terzi (DH 7), vegliando affinché non ci sia discriminazione giuridica fra i cittadini per motivi religiosi (DH 6). Lo Stato è incompetente in materia di credenze, ciò che non significa indifferenza o ostilità.

— Il Vaticano II dunque passa da una concezione morale del diritto come facoltà di agire in vista del bene ad una concezione giuridica come prestazione dovuta alla persona nella vita sociale.²⁷ Il Concilio lascia da parte il problema tradizionale dei diritti della coscienza erronea e quello dei doveri dello Stato verso la vera religione? Evita anche la problematica del comportamento soggettivamente erroneo. Il diritto descrive uno spazio di libertà che la comunità deve garantire alla persona.

b) *Dignitatis humanae* contiene tutto uno sviluppo sulla natura del cammino religioso, l'obbligo morale di ogni uomo di ricercare la verità su Dio e sull'unica Chiesa di Cristo (DH 2). La Dichiarazione è ben cosciente che questo discorso, anche se non condiviso da tutti, è il vero fondamento della libertà religiosa secondo la concezione della Chiesa. La libertà civile e sociale è stata voluta da Dio affinché gli uomini possano liberamente cercarlo ed obbedirgli. Anche per chi nega l'esistenza di Dio, Dio è il fondamento della libertà di negarlo. La Dichiarazione è consapevole che le richieste della Chiesa in materia religiosa e le disposizioni delle costituzioni moderne, solo "coincidono" su certi punti pratici (cf. DH 9 e 13), lasciando intendere che possono divergere per quanto riguarda la loro origine, la loro finalità e la visione del mondo che ne è sottesa.

c) Purtroppo l'opinione pubblica ha solo ritenuto l'aspetto giuridico della Dichiarazione, rilevando innanzi tutto che si invitavano indirettamente gli Stati a conformarsi al modello dello Stato di diritto occidentale, e specialmente a quello americano. *Dignitatis humanae* osserva, del resto con soddisfazione, che la libertà religiosa "nella maggior parte delle costituzioni è già dichiarata diritto civile ed è ... riconosciuta con documenti internazionali" (DH 15). Questo non

²⁷ Cfr., C. Soler, *Iglesia y Estado. La incidencia del concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Pamplona, 1993, 221-300.

era una resa alle norme combattute da due secoli, anche se molti commentatori così l'hanno intesa. Ci si ricorderà che la Dichiarazione ha permesso alla Santa Sede di chiedere con forza e successo, nel processo della Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa, il riconoscimento della libertà religiosa nei paesi comunisti europei. Dopo il 1990, questi paesi hanno infatti adottato una legislazione di tipo occidentale, allineandosi al modello liberale comune. È vero che la Chiesa ha oggettivamente contribuito al consolidamento di questo modello.

d) Gli argomenti puramente giuridici della Dichiarazione sono stati inefficienti in taluni paesi islamici quanto le convenzioni dell'ONU. La posizione della Chiesa vi è percepita come una componente del discorso liberale sul pluralismo religioso. Solo un approccio a partire della volontà sovrana di Dio avrebbe forse potuto guadagnare la considerazione del pensiero islamico e di stimolarlo ad aprirsi, per reciprocità, all'uguaglianza dei diritti civili ai cristiani.

e) Una lettura limitativa di *Dignitatis humanae* ha in parte soffocato la ricchezza della dottrina cattolica elaborata lungo i secoli.

— È vero che la Dichiarazione non contiene alcun accenno alla critica della religione mossa dalla libertà liberale. Questa mancanza ha potuto essere interpretata come una ratifica del concetto illuminista di religione. La confusione a questo livello ha già indotto un Rapporteur delle Nazioni Unite ad assimilare religione e convinzione, e ad immischiarsi nella sfera degli affari interni della Chiesa.²⁶

— La Dichiarazione sembra assumere che la libertà religiosa copre tutta l'estensione della "libertà della Chiesa", cioè la sua autonomia interna di governo (DH 4; 13). Infatti il diritto alla libertà religiosa non implica di per sé il riconoscimento della Chiesa come ordinamento giuridico primario e sovrano nel proprio ordine. Ne abbiamo un esempio molto attuale nel diritto comunitario europeo che non riconosce le istituzioni Chiese e quindi può interferire nei loro ordinamenti interni considerandole implicitamente come associazioni di diritto comune.

— La Dichiarazione va interpretata sullo sfondo storico della specificità dell'evento cristiano nella civiltà che ha ricevuto il principio dell'autonomia del temporale rispetto alla fede religiosa. Fenologicamente, il cristianesimo si distingue dalle concezioni religiose che implicano un'altro tipo di relazione fra religione e ordine civile. Il concilio non dà alcun appoggio all'idea che tutte le religioni si equivalgono.

²⁶ Étude sur les dimensions actuelles des problèmes de l'intolérance et de la discrimination fondées sur la religion ou la conviction, pubblicata il 31 agosto 1986 dalla Sig.a Odio Benito, Rapporteur speciale della Sottocommissione delle Nazioni Unite per la lotta contro le misure discriminatorie e la protezione delle minoranze (Documento ONU: E/CN.4/sub.2/1987/20).

— La libertà religiosa concepita come libertà liberale ha giocato da trent'anni a favore delle sette, di cui certe manifestano oggettivamente la loro pericolosità in rapporto all'ordine e alla morale pubblica o agli altri diritti dell'uomo. Assistediamo alla rinascita dell'irrazionale, del proselitismo disonesto e allo sfruttamento della credulità. Profittando della permissività liberale, si sviluppano forti correnti fondamentaliste convinte di possedere la verità suprema, e studiando strategie per porla.

— La Dichiarazione va letta nel contesto della dottrina sui doveri dello Stato, sottomesso alla legge naturale, dunque al Creatore. Il potere politico, non ha a professare una religione, ma il bene comune, di cui porta la responsabilità, esige per se stesso apertura alla trascendenza. Lo Stato deve essere neutro rispetto alle religioni, ma non è esente dalla legge morale. I diritti umani hanno le loro radici immutabili nella natura, opera del Creatore.

Al momento di concludere, il confronto con i modelli sottostanti al decreto imperiale del 313 e alla Dichiarazione di indipendenza del 1776 s'impone.

La Chiesa infatti non può cessare di proclamare che Dio è Dio per tutti gli uomini, anche nell'ambito sociale e internazionale. E' dunque indispensabile per lei proporre un sistema giuridico di cui il principio integratore supremo sia aperto a Dio. Se la libertà religiosa è garantita da un sistema che implicitamente o esplicitamente nega Dio e considera la religione come un insieme di opinioni private, diviene libertà distruttrice della religione. L'esperienza di quindici secoli di osmosi ha mostrato che la soluzione genuina del cristianesimo non era di mettere il Dio delle fedi al vertice dell'edificio sociale. Al vertice della costruzione giuridica va messo il principio che ogni uomo, in virtù della propria natura, tende verso una maggior giustizia e verità, verso cioè un compimento di cui nessuna potestà umana può disporre.

Ora, il modello liberale è basato sulla non esistenza reale di Dio e colloca l'indifferenza come principio supremo. Questo modello ha bisogno del pluralismo anche nelle opinioni religiose, perchè non sopporta l'idea di verità. Esso fa valere piuttosto come principio supremo non solo che nessuno può rivendicare il possesso della verità, ma che la verità non esiste. I credenti sono quindi invitati a comportarsi come se Dio non esistesse.

La risposta completa alla libertà liberale non si esaurisce quindi nella coincidenza parziale fra il diritto positivo moderno e le richieste della Chiesa. Fra indifferentismo e fondamentalismo, la concezione della Chiesa cattolica, che due mille anni di esperienza hanno lasciato intatta, malgrado le smentite storiche, ripropone il legame fra verità, libertà umana e legge naturale, come elementi indissociabili di un ordine giuridico che rende pienamente giustizia alla fede religiosa. Questa convinzione nasce dalla rivelazione biblica di un Dio

Padre di tutti gli uomini, di quelli che lo professano tale, come di quelli che lo rigettano o le negano.

La libertà religiosa nel diritto della *civitas* apre senz'altro il problema sul contenuto e sul contenente. Secondo la dottrina liberale, il contenente è l'indifferenza, perchè il pluralismo esige che nessuna opinione anche religiosa se presenti come verità per tutti. La Chiesa invece dice che il contenente non può essere la negazione della possibilità della verità, neppure la proclamazione della verità, ma solo il diritto di cercarla, con l'affermazione implicita che essa esiste. Il contenente non deve racchiudere nessuno in un orizzonte che egli non ha voluto. La libertà religiosa reclama l'apertura della società e del diritto sulla trascendenza infinita, come possibilità di esistere di un Tutt'Altro, di una *suprema divinitas*, la cui alterità fonda il diritto umano alla diversità e il dovere corrispondente del mutuo rispetto.